

Jana S. Rošker

Mou Zongsanova negacija moralnega sebstva: nov dialektični model?

Mou, Kant in iskanje kitajske modernosti

Mou Zongsan (1909–1995) je bil eden najpomembnejših kitajskih filozofov med letom 1980 in časom svoje smrti. Večina njegovih del se je ukvarjala z logiko in metafiziko, vendar se je občasno poglobljajal tudi v politično teorijo. Bil je odprt in radikalen nasprotnik marksizma in marksistične teorije ter s tem tudi prevladujoče ideologije v Ljudski republiki Kitajski.

Kot inovativen teoretik je bil najbolj znan pripadnik druge generacije modernih konfucijancev. Na tej točki je treba omeniti, da kategorizacija v »generacije« sledi dolgi tradiciji v konfucijanskih študijah, ki ima svoje korenine v klasičnem konfucijanstvu in jo še vedno uporablja večina akademikov (na primer Makeham 2003, 3).

Čeprav je mogoče v današnji Kitajski najti nekoliko drugačne kategorizacije, sem se odločila¹ uporabiti naslednjo:

1 Razlogi za to odločitev so večplastni in preveč kompleksni, da bi jih opisovala v omejenem prostoru tega prispevka.

Prva generacija: Feng Youlan 馮友蘭 (1859–1990), Xiong Shili 熊十力 (1885–1968), Zhang Junmai 張君勱 (1886–1969), Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988) in He Lin 賀麟 (1902–1992).

Druga generacija: Fang Dongmei 方東美 (1899–1977), Xu Fuguan 徐復觀 (1903–1982), Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978) in Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995).

Tretja generacija: Yu Ying-shih 余英時 (1930), Liu Shu-hsien 劉述先 (1934), Cheng Chung-ying 成中影 (1935) in Tu Wei-ming 杜維明 (1940).

V svojih zgodnjih letih je Mou Zongsan večinoma pisal besedila o logiki in metafiziki, občasno pa se je poglobljal tudi v politično teorijo. Ko se je vpisal na Pekinško univerzo, je poleg tradicionalne kitajske filozofije, zlasti Zhu Xijeve šole strukture (*Li xue*), študiral tudi različne zahodne filozofske sisteme. Sprva so ga privlačili misleci, kot so Bergson, Dewey in Darwin, ki so bili »v modi« med mladimi intelektualci tistega časa.² Nobeden od teh mislecev nanj ni imel trajnega vpliva, čeprav se je Mou držal njihovega sistematičnega in strukturiranega mišljenja, s katerim se je srečeval med branjem njihovih besedil. Nekoliko pozneje so ga začeli zanimati filozofija Bertranda Russella, matematična logika in neoempirizem. V tem obdobju je proučeval dela Whiteheada in Wittgensteina ter *Knjigo premen* (*Yi jing*) (Mou 1989, 42). Kot rezultat svojih študij, povezanih s *Knjigo premen*, je objavil svojo prvo knjigo, z naslovom *Raziskava metafizične in moralne filozofije Kitajske z vidika Knjige premen* (*Cong Zhouyi fangmian yanjiu Zhongguo zhi xuanxue yu daode zhexue*), ki je izšla v Tianjinu že leta 1935, kmalu po zaključku njegovega študija. Njegovo zanimanje za *Knjigo premen* je spodbudilo raziskovanje Whiteheadove filozofije (Mou 1988, 4), med katerim je ugotovil, da se njegova stališča močno razlikujejo od stališč tega modernega britanskega matematičnega filozofa, katerega dela so bila takrat priljubljena na Kitajskem.

Medtem ko je Whitehead estetsko zaznavanje in intuicijo obravnaval kot dve fizični realnosti, ki sta avtonomni in zunanji druga drugi, je Mou (1988, 4) verjel v nasprotno.

2 Glede na to, da so najbolj vplivni diskurzi v kitajski filozofski tradiciji pragmatični, so kitajski intelektualci lažje razumeli ameriški pragmatizem kot analitične in formalnogične diskurze, ki jih najdemo v evropski tradiciji. Na nove filozofske tokove je močno vplival socialni darvinizem, saj je bil njegov koncept povezave med naravo in družbo veliko bližji tradicionalnemu kitajskemu, holističnemu razumevanju sveta kot teorije, ki temeljijo na strogi ločitvi med njima. Ideja evolucije (*jinhua*) je bila za kitajske mislece še posebej zanimiva, saj je vključevala koncept napredka, ki nikoli ni bil del kitajske tradicije.

Kljub tem temeljnim razlikam je bil Mou v svojih zgodnjih letih verjetno edini moderni konfucijanec, ki se je približal izvirnim naukom prek logike. In čeprav je bilo njegovo brezpogojno navdušenje nad logično metodo omejeno na njegova zgodnja dela ter je pozneje priznal nepopolnosti, ki so lastne tej metodi, je vendar nikoli ni povsem prenehal uporabljati (Tang 2002, 328).

Leta 1939 je Mou spoznal svojega najpomembnejšega učitelja, Xionga Shilija, s katerim je ostal v stiku, dokler je to dopuščala politična situacija. Xiong je pustil trajen pečat na mladem filozofu. Mnogo let pozneje se je Mou njunega prvega srečanja spomnil z naslednjimi besedami:

To je bila moja prva priložnost, da srečam resnično izpopolnjeno osebo (*zhen ren*). Prvič sem lahko začutil dišavo učenosti, povezano z življenjem samim.³ (Mou 1984, 134–5)

V svoji knjigi *Nauk o življenju* (*Shengmingde xuewen* 生命的學問) navaja osnovne ideje, s katerimi ga je seznanil Xiong. Za Mouja ti »nauki življenja« niso temeljili le na konceptualnem, ampak tudi na »eksistencialnem« razumevanju življenja (ibid.). Mou pa ni sledil svojemu učitelju Xiongu Shiliju zgolj v teh osnovnih pristopih, ampak tudi glede nekaterih problemov, povezanih s splošno metodologijo, saj je bil prav Xiong tisti, ki je njegovo pozornost usmeril na potrebo po ponovni oceni kitajske filozofske tradicije s perspektive moderne evropske filozofije, zlasti Kanta.

Leta 1971 je objavil delo *Intelektualna intuicija in kitajska filozofija* (*Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學), ki na splošno velja za njegovo najpomembnejše delo. V tej knjigi je proučeval specifično kitajsko razumevanje strukture bivanja. V tem kontekstu je potegnil določene vzporednice s Heideggerjevo ontologijo in izpostavil določene nedoslednosti v Kantovih teorijah. Do konca Moujeve filozofske kariere je bil Immanuel Kant zanj tako temeljni vir navdiha kot tudi predmet ostre kritike. Zaradi eksistencialnega pomena, ki ga je Kant pripisoval morali,⁴ je Mou menil, da je Kant vrhunec evropske in zahodne filozofije.

Hkrati pa je bil prepričan, da je Kantov teoretični sistem logično nedosleden in pomanjkljiv. Dejansko včasih dobimo vtis, da je Mou verjel, da je Kantova največja napaka ta, da ni imel trdne klasične konfucijanske izobrazbe, ki bi

3 始見了一個真人，始嗅到了學問與生命的意味。

4 Kot je dobro znano, je Mou zelo občudoval Kantovo moralno filozofijo in trdil, da je šele s Kantom zahodna filozofija začela kazati resnično razumevanje narave morale. Kant je bil prvi na Zahodu, ki je rekel, da »biti moralen določa moralno pravilo, in ne zunanji predmeti«. Vendar je Mou (1985, 239–40) močno kritiziral Kantovo trditev, da je obstoj Boga nujen pogoj za obstoj celovitega področja morale in sreče.

mu lahko pomagala zapolniti vrzeli v njegovem pogledu na svet. Zato nikakor ni naključje, da je veliko Moujevega dela posvečeno izvajanju »nadgradenj« in »popravkov« Kantove filozofije. Mou je bil prepričan, da lahko po tej miselnih liniji zgradi veljavno moralno metafiziko, čeprav Kantu to ni uspelo (Mou 1975, 37). Po Mou Zongsanovem mnenju se moralna metafizika nanaša na obstoj stvari z moralno substanco, ki jih odraža moralna zavest; zato verjame, da je ta jasna zavest »moralna in hkrati ontološka substanca«⁵ (ibid., 40).

Po drugi strani ne smemo pozabiti, da je Mou Zongsan prek Kanta pridobil vpogled v pomembnost koncepta subjekta, ki je bil ključnega pomena za vzpostavitev teorij in ideologij, ki so podpirale proces modernizacije. Podobno kot večina modernih konfucijanskih filozofov je bil Mou Zongsan temeljito soočen z različnimi problemi, povezanimi z vprašanjem kitajske modernizacije. V tem kontekstu je trdno verjel v nujnost konsolidacije subjekta, ki ga je treba postaviti v središče racionalnega dojemanja resničnosti in ki je zaradi svoje avtonomije sposoben aktivno in ustvarjalno soustvarjati ter spreminjati realnost.

Mou Zongsan se je strinjal tudi z učenjaki, ki so trdili, da je kitajska kultura uspešno razvila moralnost in etiko, vendar ji ni uspelo vzpostaviti demokracije in znanosti. Podobno kot drugi moderni konfucijanci ni verjel, da je kitajska kultura nezdržljiva z znanostjo in demokracijo, ampak da je ta neuspeh predvsem posledica specifičnih zgodovinskih okoliščin, ki so oblikovale razvoj kitajske zgodovine in kulture. Ti pogoji so seveda vplivali tudi na specifične značilnosti tradicionalne kitajske epistemologije. He Xinquan (2000, 76–7) je izpostavil, da je bilo v tem kontekstu pomembno, da Mou Zongsan ni videl strukture tradicionalne kitajske družbe kot določene z razrednim bojem; v filozofiji je to povzročilo pomanjkanje individualnega samozavedanja (ibid., 75–6). Po Moujevem mnenju je to tudi vodilo v razvoj univerzalnih načel, toda brez vzpostavitve načel partikularnosti.⁶ Te specifične značilnosti so prav tako privedle do integritete vseh dualnih nasprotij, ki definirajo tradicionalne metode sklepanja; v tem smislu jim ni uspelo ločiti med subjektom in objektom:

Ti dve entiteti nista bili v medsebojnem nasprotju: bodisi je bil objekt vključen v moj subjekt bodisi sem bil sam integriran v objekt ... V mojem notranjem svetu so bili vsi objekti del moje srčne zavesti in srčna zavest je bila del (zunanjih) objektov. Obe sta bili dejansko ena entiteta. Če želim vzpostaviti nekakšno razmerje med subjektom in objektom z nasilno

5 知體明覺是道德的實體，同時亦即是本體論的實體。

6 由於欠缺個體自覺，所以中國祇有普遍性原則而無個體性原則。(He 1996, 78)

razdelitvijo obeh, bo to vodilo v subordinacijo. Enako velja za »preobrazbo« svetnikov in modrecev. V takšni modri vladi je bil odnos med vladarjem in njegovim ljudstvom viden kot odnos med starši in njihovimi otroki. V tem pogledu otroci ne morejo biti sovražniki svojih staršev.⁷ (Mou 1989, 52)

Vendar se je ustanovitev svobodnega in avtonomnega subjekta zdela ključen pogoj za modernizacijo. Ampak ker je Mou verjel, da kitajske modernizacije ni mogoče enačiti s pozahodenjem, je želel vzpostaviti specifično kitajsko obliko avtonomnega subjekta. Za dosego tega cilja je izhajal iz koncepta subjekta, ki je zakoreninjen v tradicionalnem kitajskem pojmu moralnega sebstva.

Novo moralno sebstvo in dvojna ontologija

113

To moralno sebstvo se manifestira skozi prirojeno moralno substanco (*xingti* 性體), ki združuje vse, kar sestavlja Kantov koncept praktičnega razuma, vključno s svobodno voljo. Ta moralna substanca temelji v izvorni srčni zavesti (*ben xin* 本心), ki se manifestira kot pojavna oblika brezmejne srčne zavesti (*wuxiande zhixin* 无限的智心) in predstavlja dodelavo neokonfucijanskega koncepta prirojenega znanja (praznanja; *liangzhi* 良知). Ta opredelitev predstavlja osnovo moralnega delovanja; je transcendentna in neskončno univerzalna. Kot oblika neskončne srčne zavesti se pojavlja kot predpogoj za dejansko uresničitev kategoričnega imperativa, ki je tudi sam po sebi neskončen. Mou Zongsan je svobodno voljo razumel kot konstitutivni element moralnega subjekta. Takšno razumevanje je nujno ukoreninjeno v stališču, po katerem ta volja predstavlja osnovni razlog za kakršno koli dejanje. V tem pogledu je moralno sebstvo enako božanski zavesti ter zato absolutno in neskončno.

Neskončni um se manifestira v Moujevem konceptu intuitivnega razuma ali intelektualne intuicije (*zhide zhijue* 智的直覺), ki se bistveno razlikuje od Kantovega koncepta. Mou je verjel, da je Kantova delitev med *noumenoni* in fenomenom potrebna. Vendar je po njegovem mnenju glavna nedoslednost Kantove filozofije v tem, da je ta nemški filozof možnost intuitivnega razuma, ki omogoča dostop do noumenalne sfere, pripisal samo Bogu in božanski zavesti ali božanskemu spoznanju (*shende zhixing* 神的知性, Mou 1971, 51). V svoji konceptualizaciji moralnega sebstva kot novega, modernega kitajskega

7 这二者皆在免去对立：它或者把对象收进自己的主体裡面来，或者把自己投到对象裡面去.....内收则全物在心，外投则全心在物。其实一也。这里面若强分能所而说一关系，便是「隶属关系」(sub-ordination)。圣贤人格之「化」是如此；圣君贤相的政體，君相对人民的關係猶如父母对子女，子女不是父母的敵體，亦是如此。

subjekta je Mou poskušal preseči to »nedoslednost« na naslednji način: prvi korak je izhajal iz budističnega koncepta dvojne zavesti (*yi xin er men* 一心二門). Na podlagi tega je Mou Zongsan postavil tezo, po kateri ljudje obstajajo v dvonivojski ontologiji, kar pomeni, da sta dve sferi oprijemljiva (*zhide* 執的) in neoprijemljiva (*wuzhide* 無執的) svetova. Kot taki sta opremljeni z dvonivojskim umom, končnim in neskončnim. Po njegovem mnenju imajo ljudje tudi intuitivni razum (*zhide zhijue* 智的直覺), ki jim omogoča dostop do »stvari samih po sebi.«⁸

Ta teza je še vedno združljiva s Kantovo omejitvijo spoznanja na raven fenomenov, saj Mou verjame, da intuitivni razum ni vrsta kognicije, temveč razumevanje vrednot. Po Moujevem mnenju je intuitivni razum (ali intelektualna intuicija) ključnega pomena za celoten sistem, ki v nasprotju s Kantom ni zgolj metafizika morale, ampak sistem moralne metafizike. Mou je bil prepričan, da je popravil vrzel v Kantovi miselni liniji in da bi lahko Kantov filozofski sistem našel dokončanje v kitajski filozofiji. Mou je trdil, da lahko po tej miselni liniji zgradi veljavno moralno metafiziko, kar Kantu ni uspelo.

Ta model bomo začeli pojasnjevati s podrobnejšim pregledom nekaterih najpomembnejših implikacij Moujevega dualističnega pogleda na realnost.

V okviru svoje »dvojne ontologije« je Mou Zongsan (1975, 37–40) videl oba tipa sebstva v komplementarnem odnosu; vendar je verjel, da konfucijanstvu (in kitajski kulturi na splošno) ni uspelo razviti ideje resničnega, to je konkretnega, individualnega sebstva. Ena od pomembnih posledic tega neuspeha je bila odsotnost epistemološke osnove za razvoj tehnologije in znanstvene miselnosti.

Zgodovinsko gledano so konfucijanska teoretična dela intuicijo vedno obravnavala kot manifestacijo osebnosti modreca ali svetnika, torej v smislu magičnih učinkov modrosti. Ti učinki so bili vedno postavljeni znotraj človečnosti (ali vzajemnosti, *ren* 仁) in zato se niso mogli ločiti od nje, niti začasno, da bi pridobili »čisto spoznanje«. Po Moujevem mnenju je to razlog, zakaj se logika in matematika nikoli nista razvili na Kitajskem⁹ (Mou v Han in Zhao 1994, 176).

Mou je zato predlagal idejo moralnega sebstva, ki se je sposobno zavestno zanihati. Lahko prehaja iz sfere neskončnosti v sfero končnosti in obratno.

8 Treba je upoštevati, da se ta koncept človeške intelektualne intuicije nanaša pretežno na transcendentalno sfero.

9 V以前的儒家學術發展中，始終是停在聖賢人格中的直覺形態上，及智慧輝妙用的型...它總是上屬而渾化於仁中，而未暫時脫離呼仁而成為「純粹的知性」。因此，邏輯數學都出不來。

V tem spominja na transcendentno dinamiko Heglovega absolutnega duha. Vendar, kot bomo videli v nadaljevanju, se Moujev dialektični model razlikuje od tistega, ki ga je razvil Georg Wilhelm Friedrich Hegel, ki je izjavil:

Namesto da bi se uresničila v razmerju vzročnosti, se je neskončnost v njem razdrobila. Neskončno je samo po sebi povezava nepovezanega, je enostavnost, ki postane drugo samo sebi, ki je nato drugo samega sebe in s tem prva enostavnost. (Hegel 1986, 68)

Vendar Moujev model samonegacije moralnega sebstva ustreza glavnim značilnostim njegove »dvojne ontologije«. V tem okviru dualističnih razmejitev znotraj subjekta obstajata dve vrsti resnice – ekstenzionalna in intenzionalna. Po Moujevem mnenju je zahodna znanost razvila predvsem ekstenzionalno resnico, medtem ko se je kitajska miselnost osredotočala predvsem na intenzionalno.

115

Na področju epistemologije obstajata dve obliki razuma, ki ustrezata tema dvema resnicama: funkcionalni in konstruktivni. Prvi se je manifestiral v okviru kitajske intelektualne zgodovine, ki je razvila moralni (*daode zhuti* 道德主體) in umetniški (*yishuxing zhuti* 藝術性主體) subjekt. Drugega lahko najdemo v zahodni znanosti, ki je ustanovila koncept kognitivnega (spoznavnega) subjekta (*renshi zhuti*, *zhixing zhuti* 認識主體, 知性主體). Mou je sklenil, da kulturni duh, ki je zakoreninjen v funkcionalnih resnicah, ne more zagotoviti temeljev za razvoj demokracije in/ali znanosti, zato je morala Kitajska, da bi aktivirala empirični subjekt ali zunanje sebstvo, razviti kognitivni subjekt kot produkt konstruktivnega razuma. Prevedeno v tradicionalne kitajske kategorije, morala je razviti novega, bolj aktivnega in vplivnega »zunanjega vladarja«.

Stari notranji modrec, novi zunanji vladar in samonegacija moralnega sebstva

Tradicionalni konfucijanci so koncept tako imenovanega zunanjega vladarja prevzeli iz daoističnega klasika *Zhuangzi*, kjer je bil opredeljen kot osebnost, ki je zaradi svoje združitve z lastnim »notranjim modrecem« sposobna vzpostaviti idealno človeško Pot.¹⁰ V konfucijanskih diskurzih je šlo za ideal moralnega vladanja. Prva generacija modernih konfucijancev je imela podoben

10 內聖外王之道 (*Zhuangzi* 2014, Tianxia 1). V tem poglavju je Zhuangzi opozoril, da lahko Pot postane skrita ali zamegljena, če ne znamo slediti kozmičnemu redu *daota*. Tu je *neisheng waiwang* metafora za prefinjeno osebo, ki kultivira svoje intimno duhovno sebstvo, obenem pa je aktivno vpletena v družbene zadeve.

pogled na ta tradicionalni ideal »zunanjega vladarja«, vendar so poudarjali tudi pomen znanstvenega znanja. Člani druge generacije so sklenili, da je takšna idealna moralna vladavina v njihovi družbeni realnosti nedosegljiva, zato je bil njihov »novi zunanji vladar« v veliki meri pogojen z zahodno znanostjo in demokracijo.

V svoji teoriji samonegacije moralnega sebstva, v kateri to prehaja iz sfere transcendentne morale v sfero konkretnega (spoznavnega, političnega in družbenega) delovanja, torej iz sfere »notranjega modreca« v sfero »zunanjega vladarja«, je Mou Zongsan obema oblikama sebstva pripisal ustrezno predstavitev razuma. Moralno sebstvo, ki je postavljeno znotraj »ontologije neoprijemljivosti« (*wuzhide cunyoulun* 無執的存有論), tako ustreza funkcionalni reprezentaciji razuma (*lixingzhi yunyong biaoixian* 理性之運用表現); vendar pa v svoji samonegaciji (*ziwo kanxian* 自我坎陷), ki se manifestira v spoznavnem subjektu in je postavljena znotraj »ontologije oprijemljivega« (*zhide cunyoulun* 執的存有論), ustreza konstruktivni reprezentaciji razuma (*lixingzhi jiaougou biaoixian* 理性之架構表現).

116

notranji modrec	zunanji vladar
ontologija neoprijemljivosti	ontologija oprijemljivega
moralno sebstvo	empirično sebstvo
funkcionalna reprezentacija razuma	konstruktivna reprezentaciji razuma

Obe fazi sta torej komplementarni in faza, v kateri moralno sebstvo prehaja (samonegacija) v empirično sebstvo, je zato zgolj začasna. Tako kot drugi moderni konfucijanci je tudi Mou Zongsan dojemal moralno sebstvo (to je »notranjega modreca«) kot temelj (Lee 2001, 14) in nujni predpogoj za kakršno koli civilizirano družbo. Hkrati njegovo empirično sebstvo, ki je obdarjeno s »konstruktivno reprezentacijo razuma«, ne nasprotuje morali. Empirično sebstvo, ki se manifestira v »novem zunanjem vladarju« in predstavlja nujni predpogoj za modernizacijo Kitajske, je amoralno le v smislu pomanjkanja moralnega vrednotenja naravnega sveta. Ta »novi zunanji vladar« je osredotočen na »instrumentalno racionalnost« (*mudi helixing* 目的和理性), ki se v dialektičnem razvoju komplementarnih odnosov med obema fazama vedno vrača na osnovno področje moralnega sebstva, ki deluje v okviru »racionalnosti vrednot« (*jiazhi helixing* 價值和理性). V zvezi s tem Lee Ming-huei (2001, 17) izpostavlja, da je v nasprotju z Moujevim komplementarnim modelom problem Webrovega koncepta moderne racionalizacije v tem, da ostaja ujet v fazi ciljne racionalizacije (*Zweckrationalität*), ki bi morala vedno

ostati ukoreninjena v aksiološki izbiri glavnih usmeritev in ciljev, ki so jo proizvedli. Tako Webrov model racionalnosti ostaja ujet v statičnem okviru izoliranega in statičnega moralnega subjekta:

»Instrumentalna racionalnost«, kot jo najdemo v razvojnih procesih zahodne družbene tehnologije, je nastala iz »racionalnosti vrednot«, ki so podlaga za izbiro njenih usmeritev (ali ciljev); vendar je pretiran poudarek na »ciljni racionalnosti« postopoma pripeljal do popolnega pozabljenja razlogov, zaradi katerih je bila tehnologija prvotno razvita (ibid.).¹¹

Zaradi svojega prepričanja o nujnosti vzpostavitve empiričnega, svobodnega subjekta, ki bi lahko zadostil zahtevam azijske in kitajske modernizacije, je Mou Zongsan poskušal spremeniti tradicionalno komplementarno enotnost v odnosu med notranjim modrecem in zunanjim vladarjem (*neisheng wa-awang* 內聖外王). S sprejetjem kantovskega dualističnega okvira je poskušal ta odnos postaviti v dualistično obliko, definirano z demarkacijsko črto med moralnim in empiričnim subjektom. V tem poskusu je mogoče zaznati vzporednico z njegovim splošnim prepričanjem o nujnosti kantovskega ločevanja med stvarmi samimi po sebi na eni strani in človeško percepcijo teh stvari na drugi strani. Kot smo videli, je to demarkacijsko črto poskušal preseči s pomočjo svojega koncepta brezmejne srčne zavesti oziroma intuitivnega razuma. Podobno je poskušal preseči dualistično demarkacijo, ki opredeljuje antipode transcendentnega in empiričnega sebstva.

Da bi vključili koncept aktivnega kognitivnega subjekta, ki je bil bistven tako za razvoj znanosti kot za vzpostavitev demokratičnega družbenega sistema, je bilo treba tradicionalni koncept moralnega sebstva preoblikovati v procesu prej omenjene samonegacije (*ziwo kanxian* 自我坎陷). Vendar pa je bila takšna samonegacija subjekta videna zgolj kot začasna faza v »dialektičnem procesu« (Mou 1995, 94), kajti če bi statična, primarna pozicija moralnosti izključevala priznanje celotne pluralnosti znanja, bi njena popolna odsotnost imela uničujoče posledice za družbo (ibid., 95). V dialektičnem procesu, ki je povezoval možnost pridobivanja znanstvenega znanja z aksiološko regulacijo (ali moralnim vodstvom), je bilo moralno sebstvo tako videno kot »most, ki povezuje konfucijanstvo z moderno demokracijo« (ibid., 97).

Nekateri učenjaki menijo, da je to glavni prispevek Mou Zongsana k sodobnim konfucijanskim poskusom razvoja ter modernizacije semena demokracije in znanosti, ki jih najdemo v kitajski intelektualni tradiciji:

11 “在西方社會科技發展的過程中，‘目的合理性’的動力源系由目的選擇中的‘價值和理性’所提供的，但是‘目的合理性’過度膨脹的結果卻使‘價值和理性’日益萎縮，使人忘卻了原先發展科技的目的。”

Če gledamo z vidika razvoja demokracije in znanosti, dialektični razvoj moralnega sebstva seveda ni edina možnost. Toda če gledamo z vidika konfucijanstva, ki je bilo prevladujoči dejavnik pri določanju vrednostnih sistemov v kitajski kulturi, se zdi Mou Zongsanov teoretični okvir vključevanja demokracije prek notranjega dialektičnega razvoja konfucijanstva pomemben za ohranjanje dolgoletne nacionalne suverenosti Kitajske.¹² (He 1996, 97–8)

Mou in Hegel: dva različna dialektična modela?

Kot je bilo omenjeno, je bil Mou Zongsan edini teoretik druge generacije, ki je poskušal spremeniti tradicionalno komplementarno enotnost v odnosu med notranjim modrecem in zunanjim vladarjem ter jo formulirati v dualistično obliko, definirano z razlikovanjem med moralnim in empiričnim sebstvom. Ta pristop je bil posledica njegovega prepričanja o potrebi po vzpostavitvi empiričnega, svobodnega sebstva, ki bi lahko izpolnjevalo zahteve azijske in kitajske modernizacije, in je bil v skladu z njegovim splošnim prepričanjem o nujnosti kantovskega ločevanja med stvarmi samimi po sebi in človeško percepcijo le-teh. Kot že omenjeno, je poskušal preseči to omejitev z uvedbo koncepta brezmejne srčne zavesti ali intelektualne intuicije. Prav tako je poskušal v dualistično razmerje uvesti dinamiko komplementarnosti, saj bi to definiralo antipode transcendentnega in empiričnega sebstva. Vendar pa se z uporabo te metode zastavlja vprašanje, ali je njegov koncept samonegacije subjekta resnično elaboracija tradicionalne komplementarnosti med notranjim in zunanjim sebstvom ali pa njegov model predstavlja zgolj bolj sofisticirano in strukturirano reprodukcijo tradicionalnih binarnih kategorij,¹³ kot so jih uporabljali drugi moderni konfucijanci.

12 當然，就民主與科學的發展而論，此一道德理性辯證開展的過程，並非唯一之進路... 不過，就儒學為中國文化價值系統之主流，牟宗三透過儒學內在辯證開展以融通現代民主的理論建構，就中國長久的立國之道而言，確有其重大的意義。

13 Binarne kategorije (*duili fanchou* 對立範疇) so ena od temeljnih značilnosti tradicionalne kitajske filozofije. Ta dualnost skuša doseči najbolj resnično (možno) stanje dejanskosti skozi relativnost, izraženo v odnosu med dvema nasprotujočima si pojmom. Nekaj znanih binarnih kategorij je: *yinyang* 陰陽 (sončno/senčno), *tiyong* 體用 (substancia/funkcija), *mingshi* 名實 (ime ali koncept / realnost), *liqi* 理氣 (struktura / vitalna ustvarjalnost), *benmo* 本末 (korenine/krošnja). Kot je poudaril Graham (1989, 286), so bile razlike videne v binarnih izrazih in predvsem med pari nasprotij (celo figure in barve so bile reducirane na kvadratno/okroglo in belo/črno). Ko jih narišemo in prepoznamo ponavljajoč se ali trajen vzorec (na primer belo, veliko, kvadratno, trdo ali težko), lahko kamen ločimo od drugih stvari na enak način, kot izrežemo kos blaga ali odrežemo kos mesa. Stvari niso bile videne kot izolirane, vsaka s svojimi esencialnimi in naključnimi značilnostmi; namesto tega so bile razlikovalne lastnosti večinoma videne kot relativne.

Mou je samonegacijo moralnega sebstva videl kot del dialektičnega procesa, ki aktivira ekstenzionalno resnico, empirično sebstvo, spoznavni subjekt in konstruktivni razum. Vendar ta »dialektični proces« nadzorujeta svobodna volja in moralna avtonomija, ki sta njegov protipol ter aktivirata intenzionalno resnico, transcendentalno sebstvo, moralni/umetniški subjekt in funkcionalni razum.

V okviru hegeljanske dialektike tega procesa ni mogoče obravnavati kot klasično obliko dialektike, saj mu manjka potrebna napetost med dvema enako pomembnima in medsebojno protislovnima stranema, ki ju predstavljata teza ter njena negacija, to je antiteza.

Mou Zongsanov model zato ne more proizvesti nobene oblike sinteze, saj se v hegeljanski dialektiki sinteza lahko proizvede le z vzajemno sublucijo (*Aufhebung*) obeh, tako teze kot antiteze. V Heglovi dialektiki se oba protipola medsebojno izključujeta; sinteza, ki predstavlja tretjo stopnjo dialektičnega procesa, je kvalitativno drugačna stopnja, v kateri so pozitivni (progresivni) deli dveh medsebojno nasprotujočih si polov ohranjeni, medtem ko so negativni odstranjeni. Vendar pa je Moujevo moralno sebstvo neskončno, vseobsegajoče in splošno. Je integralno ali celovito in implicira samo bistvo dobre v smislu ontohermenevtične (ali ontoepistemološke) vrednosti, zato ne more predstavljati teze, ki bi bila negirana; prav tako ne more predstavljati »pozitivnega« ali »progresivnega« dela sinteze, v kateri bi bili določeni elementi odstranjeni in bi ostali le pozitivni. Tako Moujevega koncepta moralnega sebstva očitno ni mogoče umestiti v okvir hegeljanske dialektike.

Poleg tega je v Heglovi dialektiki antiteza reakcija na tezo, ki je teza sama ne more aktivno povzročiti. V Heglovem modelu je antiteza neodvisna sila ali entiteta, ki predstavlja zunanjo reakcijo na tezo. Vendar pa po Moujevem razumevanju teza (to je moralno sebstvo) aktivno negira samo sebe, da bi spodbudila empirično sebstvo, ki (kot je razvidno iz tradicionalnega kitajskega komplementarnega modela notranjega modreca in zunanjega vladarja) tvori del samega sebe. Skratka, v hegeljanskem modelu je antiteza ločena od teze, kar pa ne velja za Moujevo filozofijo.

Razlog za glavne nedoslednosti v Mou Zongsanovem modelu novega subjektiviranega moralnega sebstva bi lahko bil v tem, da je šel predaleč pri sprejemanju globljih ravni Kantove demarkacije med stvarmi samimi po sebi in stvarmi, kakor jih zaznavajo ljudje. S tem ko ljudem daje intuitivni razum, kot predlaga Moujeva teorija, in s tem ko mu omogoči delovati kot aksiološki kriterij, ki določa (in ustvarja) obstoj, njegova teorija ne rešuje Kantovih pomanjkljivosti in prav tako ne zagotavlja koherentne razlage »dialektičnega« procesa, ki ga ponuja samonegacija moralnega sebstva.

Potrebujemo nov referenčni okvir, če želimo razrešiti statično naravo, na kateri temelji ta dialektični model, ter raziskati nadaljnje možnosti kreativnega združevanja duhovnega in fizičnega obstoja, ideje in snovi, subjekta in objekta. Mogoče bi bilo smiselno razmisliti o uporabi klasičnega kitajskega načela korelativnosti ali komplementarnosti, ki bi lahko ponudilo resnično dinamičen model, ki bi morda presegel omejitve klasične dialektike. Vendar pa Mou v svoji teoriji ni uporabil čiste oblike tega tradicionalnega kitajskega modela, ampak je trdil, da je njegov model samonegacije moralnega subjekta nadgrajen model hegeljanske dialektike.

Zahvala

120

Avtorica se zahvaljuje za finančno podporo Agencije RS za raziskovalno in inovacijsko dejavnost (ARIS) v okviru raziskovalnega projekta (J6-50202) *Konfucijanski preporod in njegov vpliv na sodobne vzhodnoazijske družbe skozi prizmo odnosa med posameznikom in družbo* in raziskovalnega programa *Azijski jeziki in kulture* (P6-0243).

Bibliografija

- Graham, A. C. 1989. *Disputers of the Tao—Philosophical Argument in Ancient China*. Čikago: Open Court Publishing.
- Han, Qiang 韓強, Guanghui Zhao 趙光輝. 1994. *Wenhua yishi yu daode lixing – Gang Tai xin rujia Tang Junyi yu Mou Zongsande wenhua zhexue* 文化意識與道德理性 – 港台新儒家唐君毅與牟宗三的文化哲學. Shenyang: Liaoning renmin chubanshe.
- He, Xinquan 何信全. 1996. *Ruxue yu xiandai minzhu – Dangdai xin rujia zhengzhizhexue yanjiu* 儒學與現代民主 – 當代新儒家政治哲學研究. Tajpej: Zhongyang yanjiu yuan.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *The Jena System, 1804–5: Logic and Metaphysics*. Kingston in Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Lee, Ming-Huei 李明輝. 2001. *Dangdai ruxuede ziwo zhuanhua* 當代儒學的自我轉化. Peking: Zhongguo shehui kexue chubanshe.
- Makeham, John, ur. 2003. *New Confucianism. A Critical Examination*. New York: Palgrave Maximilians.
- Mou, Zongsan 牟宗三. 1971. *Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學. Tajpej: Taiwan shangwu yinshu guan.
- . 1975. *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身. Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1984. *Shengmingde zhexue* 生命的哲學. Tajpej: Sanmin shuju.

- . 1985. *Yuanshan lun* 圓善論 (*On Summum Bonum*). Tajpej: Xuesheng shuju.
- . 1988. *Zhou yide ziran zhexue yu daode hanyi* 周易的自然哲學與道德涵義. Tajpej: Wenjin chuban she.
- . 1989. *Wushi zishu* 五十自述. Tajpej: Penghu chuban she.
- . 1995. »Zhengdao yu zhidao, di san zhang 政道與治道, 第三章.« V *Xiandai xin ruxue xue'an* 現代新儒家學案, Vol. 3, uredila Keli Fang 方克立 in Jinqian Li 李錦全, 89–102. Peking: Zhongguo shehui kexue chuban she.
- Tang, Refeng. 2002. »Mou Zongsan on Intellectual Intuition.« V *Contemporary Chinese Philosophy*, uredila Cheng Chung-Ying in Nicholas Bunnin, 235–346. Oxford: Blackwell Publishers.
- Zhuangzi* 莊子. 2014. Spletna baza *Chinese Text Project*. Pre-Qin and Han. Privzeto 7. julija 2014. <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en>.